

| | |
|-------------|---|
| Title | La force et le bien : La purification du désir du bien chez Simone Weil |
| Author(s) | TSUJIMURA, Satoko |
| Citation | 仏文研究 (2005), 36: 99-119 |
| Issue Date | 2005-11-10 |
| URL | http://dx.doi.org/10.14989/137965 |
| Right | |
| Type | Departmental Bulletin Paper |
| Textversion | publisher |

La force et le bien ¹⁾

—La purification du « désir du bien » chez Simone Weil—

Satoko TSUJIMURA

Dans cette étude, nous examinerons les réflexions de Simone Weil consacrées à la question de la confusion inévitable de la force et du bien chez l'homme, en d'autres termes, à celle de l'ivresse humaine de la force.

On peut trouver souvent ce thème de la confusion de deux causes dans une certaine filiation de la philosophie occidentale, qu'on peut faire remonter à la discussion sur la Justice entre Socrate et ses amis dans la *République* de Platon. En effet, pour aborder cette question dans ses *Cahiers*, Simone Weil cite maintes fois la fameuse formule tirée de cette œuvre : « Combien l'essence du nécessaire est loin de celle du bien. » (VI, 493 c)²⁾ Évidemment, elle place cette idée de Platon au centre de sa propre pensée métaphysique religieuse. D'ailleurs, comme l'indique Miklos Vetö,³⁾ on peut penser qu'elle a été non seulement influencée par Platon, mais aussi par Kant, et que pour former la double causalité par la nécessité et le bien, elle a repris la distinction que Kant opère entre la série nouménale et la série phénoménale.

Toutefois, il ne faut pas oublier que c'est dans son propre engagement politique, notamment lors de sa participation à la guerre d'Espagne, en tant que milicienne républicaine (1936), qu'elle a découvert la confusion de ces deux causes chez l'homme. Certes, le thème de la force a occupé toujours une place particulière dans sa pensée, pourtant comme nous le verrons, elle n'a commencé véritablement à se pencher sur cette notion, et en particulier sur la capacité que possède la « force » d'« enivrer » les hommes, et de les entraîner à commettre des excès de violence, qu'après ce qu'elle a vécu sur le front d'Aragon. Son expérience lors de la guerre d'Espagne l'a poussée de façon déterminante à réfléchir sur les passions que la force provoque chez les hommes, puis à tenter de découvrir au fond même de la nature humaine — à savoir dans le « je », selon sa propre expression — l'origine de ces passions.

En effet, dans les textes weiliens, le terme de « force » revêt des significations diverses. La force y signifie, selon le cas, la violence, le pouvoir, la puissance au sens social, ou encore la force naturelle qui constitue une cause nécessaire. Simone Weil ne donne jamais l'explication de cet usage du terme. Or, en remontant jusqu'aux *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), nous pourrions peut-être le comprendre. Simone Weil y indique la parenté entre les forces naturelles

et sociales, en écrivant comme suit : « l'oppression s'exerce par la force, et en fin du compte, toute force a sa source dans la nature. »⁴¹ Notre philosophe se demande si : « l'homme ne [peut] parvenir à alléger le joug des nécessités naturelles sans alourdir d'autant celui de l'oppression sociale, comme par le jeu d'un mystérieux équilibre. »⁵¹ Considérant que la force naturelle est en un sens transférée vers la force sociale, Simone Weil pense que l'homme subit à la fois les forces sociales et naturelles. À ses yeux, cela traduit l'opposition entre l'homme en tant qu'être libre et la force en tant que « nécessité » qui représente la causalité naturelle. De plus, cette opposition est d'autant plus renforcée que le terme « force » est toujours associé à des adjectifs tels que « aveugle » et « impitoyable ».

Néanmoins, dans les dernières années de sa vie, Simone Weil n'oppose plus l'homme à la force. Elle considère nettement ce dernier comme « soumis jusqu'au plus intime de ses pensées à la contrainte des besoins et au jeu mécanique de la force ». Dans l'article intitulé « *L'Iliade* ou le poème de la force » (1940), elle définit la force comme « ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose ». Elle veut dire par « être une chose » non seulement que la force réduit l'homme à l'état de matière (tuer), mais aussi que sous l'effet de la force qui s'exerce sur lui, il perd son humanité, à savoir sa liberté au sens kantien du terme. Toutefois, si, comme elle l'affirme, l'homme est foncièrement soumis à la force jusque dans son intimité la plus profonde, la liberté humaine est-elle originellement inconcevable ? Nous étudierons aussi ce problème que Simone Weil a traité dans ses réflexions religieuses.

La force libératrice de la morale

Au sein de la tradition moraliste française, on retrouve souvent des observations sur l'absence de fondements moraux universels chez l'homme. Montaigne en dit long sur ce thème dans ses *Essais*, notamment dans son *Apologie de Raimond Sebond*. Pascal, pour sa part, cite souvent des passages des *Essais* et dénonce l'impuissance humaine à saisir l'universel. Cette idée est très bien illustrée dans une scène dans laquelle deux soldats s'affrontent sur le champ de bataille :

Pourquoi me tuez-vous ? — Et quoi ! Ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous demeurez de ce côté je serais un assassin, et cela serait injuste de vous tuer de la sorte. Mais puisque vous demeurez de l'autre côté je suis un brave et cela est juste.⁶¹

Dans cet extrait, Pascal traite, d'une part, de la justice qui ne fonctionne plus au-delà de la frontière d'une communauté et, d'autre part, de l'état d'âme de ce soldat qui n'éprouve aucun scrupule à commettre un meurtre : loin de là, il se vante de sa vaillance. Parlant de la vanité des fondements

moraux, Pascal écrit : « Justice, force. [...] la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »⁷¹

On peut dire que Simone Weil appartient à cette filiation moraliste française, car elle aussi a observé l'emprise totale de la dimension du collectif sur les hommes et leur impuissance à suivre les valeurs universelles :

Dans tout ce qui est social, il y a la force.⁸¹

L'accord entre plusieurs hommes enferme un sentiment de réalité. Il enferme aussi un sentiment de devoir. L'écart, par rapport à cet accord, apparaît comme péché. Par là, *tous* les retournements sont possibles.⁹¹

Cette vision a sans doute été affirmée par son expérience de la guerre d'Espagne. Elle s'est engagée dans les rangs du camp républicain, dans une compagnie internationale qui était chargée de missions dangereuses sur le front d'Aragon. Sa participation à cette guerre a finalement été très brève à cause d'une brûlure grave due à un accident. Mais sa lettre destinée à Georges Bernanos montre bien toute l'étendue du choc qu'elle a reçu sur le champ de bataille en Espagne. En voici un extrait qui raconte ce qu'elle a éprouvé à la vue des massacres :

À Barcelone, on tuait en moyenne, sous forme d'expéditions punitives, une cinquantaine d'hommes par nuit. [...] Mais les chiffres ne sont peut-être pas l'essentiel en pareille matière. L'essentiel, c'est l'attitude à l'égard du meurtre. Je n'ai jamais vu, ni parmi les Espagnols, ni même parmi les Français venus soit pour se battre, soit pour se promener — ces derniers le plus souvent des intellectuels ternes et inoffensifs — Je n'ai jamais vu personne exprimer même dans l'intimité de la répulsion, du dégoût ou seulement de la désapprobation à l'égard du sang inutilement versé. [...] J'ai eu le sentiment, pour moi, que lorsque les autorités temporelles et spirituelles ont mis une catégorie d'êtres humains en dehors de ceux dont la vie a un prix, il n'est rien de plus naturel à l'homme que de tuer.¹⁰¹

Comme elle le dit, ce qui l'a entre autres impressionnée était l'« attitude à l'égard du meurtre », en somme, l'indifférence à l'égard de la vie des autres. Elle va jusqu'à affirmer que l'homme se livre *naturellement* à la tuerie, pourvu qu'il soit affranchi de la surveillance des règles communautaires.

Bernanos, écrivain catholique renommé de son temps, a pris parti pour les fascistes espagnols au début de la guerre d'Espagne. Cependant, avec le temps, il a pris de plus en plus de distance par rapport à son camp, à cause des massacres commis par les soldats fascistes. De plus, ulcéré par le fait que l'Église, loin de blâmer ces actes cruels, les admettait et même les encourageait, il a publié un

livre brûlant d'accusation : *Les Grands cimetières sous la lune* qui a connu un grand succès et a entraîné un vif débat en France.

La guerre d'Espagne est un charnier. C'est le charnier des principes vrais et faux, des bonnes intentions et des mauvaises. Lorsqu'elles auront cuit ensemble dans le sang et la boue, vous verrez ce qu'elles seront devenues, vous verrez quelle soupe vous avez trempée. S'il est un spectacle digne de compassion c'est bien celui de ces malheureux accroupis depuis des mois autour de la marmite à sorcière et piquant de la fourchette, chacun vantant son morceau — républicains, démocrates, fascistes ou antifascistes, cléricaux et anticléricaux, pauvres gens, pauvres diables. À votre santé !¹¹¹

Les hommes font facilement preuve d'une cruauté sans limite lorsqu'ils se vouent à certaines causes et lorsqu'ils ont conscience d'appartenir à un certain camp. Autant Bernanos accuse Charles Péguy d'admirer les causes chrétiennes pour lesquelles bataillait le camp fasciste tout en fermant les yeux sur les tueries, autant il blâme André Malraux d'avoir négligé d'aborder dans *L'Espoir* les actes cruels commis par le camp républicain. Pour cet écrivain, reconnu jusque-là comme un polémiste d'extrême-droite, il ne s'agit plus de choisir son camp. L'objet de sa critique n'est autre que l'hypocrisie des intellectuels affectant d'ignorer les massacres commis au nom d'un idéal. Bien qu'il ait tenu une position politique opposée à celle de Simone Weil, cette dernière a compris d'emblée que la vision de Bernanos était proche de la sienne. À la lecture de « Ne recommençons pas la guerre de Troie », un article que notre philosophe a publié dès son retour d'Espagne, et dans lequel elle dénonce clairement l'absurdité et le pouvoir effrayant des belles formules prônant la violence, on comprend d'autant mieux les raisons de son adhésion presque totale aux idées exprimées par Bernanos dans *Les Grands cimetières sous la lune*.

Cependant, Simone Weil ne partageait pas toujours le point de vue de Bernanos. Il est vrai qu'elle, exprimant par ailleurs sa vive admiration pour le courage moral de Bernanos, n'oublie pas non plus de mentionner un point sur lequel elle ne peut plus être en accord avec lui : il s'agit de la manière de saisir l'élément le plus essentiel qui a poussé les combattants à perpétrer si facilement des carnages :

Vous parlez de la peur. Oui, la peur a eu une part dans ces tueries ; mais là où j'étais, je ne lui ai pas vu la part que vous lui attribuez. [...] Il y a là un entraînement, une ivresse à laquelle il est impossible de résister sans une force d'âme qu'il me faut bien croire exceptionnelle, puisque je ne l'ai rencontrée nulle part.¹²¹

Simone Weil, tout en admettant l'existence d'un sentiment de « peur » chez ceux qui commettent des tueries, lui oppose « un entraînement, une ivresse à laquelle il est impossible de résister ». Bernanos,

lui, attribue l'origine des carnages au « sentiment de peur » éprouvé par les combattants :

Toutes les Terreurs se ressemblent, toutes se valent, vous ne me ferez pas distinguer entre elles, j'ai vu trop de choses maintenant, je connais trop bien les hommes, je suis trop vieux. La Peur me dégoûte chez tout le monde, et derrière les belles paroles des massacreurs, il n'y a qu'elle. On ne massacre jamais que par peur, la haine n'est qu'un alibi.⁽³⁾

Si tu ne tues pas tes ennemis, c'est toi qui seras tué. En temps de guerre, on ne sait jamais qui sera la prochaine victime. Il est donc indubitable que les soldats ne peuvent s'empêcher, même un instant, d'éprouver un vif sentiment de peur. Bernanos pense que les belles paroles sont loin de constituer un idéal à poursuivre, mais qu'elles servent au contraire de belles excuses pour dissimuler le sentiment instinctif de peur que ressentent les combattants.

Mais l'écrivain donne-t-il une interprétation pertinente de ce qu'il a vu ? Il décrit à foison dans son livre des scènes horribles survenues pendant la guerre civile. Il évoque une religieuse, à l'air « tout innocent », qui lui parle « en souriant » des meurtres qu'elle a commis. Dans la zone franquiste, elle a tué des ennemis, à savoir des « républicains ». Ce qui est choquant dans cette scène est l'écart entre l'horreur de ses actes et son attitude ingénue. On voit ici un exemple de ce que Simone Weil appelle la « superbe indifférence » des forts à l'égard des faibles. Derrière les actes commis par cette religieuse, l'écrivain a-t-il vraiment cru déceler le sentiment de la « peur » ?

Ce qui empêchait cette religieuse de ressentir l'angoisse que des actes immoraux engendrent souvent était probablement la certitude d'être *du côté de la justice*. La force donne toujours l'illusion de la justice et les idéologies fournissent cette certitude pour balayer les soucis moraux. Il s'agit bien ici de l'ivresse de la force sous la tutelle de la justice. L'ivresse de la force nous aveugle et nous fait confondre la force et le bien.

La force délivre du couple des contraires bien-mal. [...] L'épée, de ses deux côtés, à la poignée et à la pointe, délivre de l'obligation, qui est le poids intolérable.⁽⁴⁾

Ceux qui déploient leur puissance sont enivrés ; les scrupules moraux leur échappent et une barrière d'indifférence envers la vie de leurs ennemis s'établit à leur insu dans leur esprit. Simone Weil insiste sur le fait que, s'il y a un déséquilibre des forces, l'obligation morale envers l'« humanité comme fin en soi » est naturellement oubliée et rejetée.

L'idée de la force comme fin suprême apparaît déjà en 1934 au sein de son analyse des mécanismes de l'oppression sociale dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, écrit qui dresse un bilan de toutes ses actions et ses réflexions politiques antérieures. Dans la première moitié des années trente, notre philosophe, sous l'influence certaine des pensées de Platon,

de Kant et de Marx, s'est engagée activement en politique en tant que militante d'extrême-gauche, et a pris part à des mouvements syndicalistes-révolutionnaires, visant à fonder une société dans laquelle « les hommes ne seraient jamais traités les uns par les autres comme des choses ».¹⁵⁾ Pourtant, dans les *Réflexions*, au travers de son analyse historique des luttes contre l'oppression sociale en Europe depuis la Révolution française jusqu'au communisme soviétique, en observant que toutes les révolutions entraînent inévitablement le renforcement de nouveaux régimes au détriment des individus — dont le bien-être était pourtant au centre des préoccupations originelles de ces mouvements politiques —, elle finit par définir ironiquement le mal essentiel rongant l'humanité comme la « substitution des moyens aux fins ». Et de souligner que la course au pouvoir, sous ses formes diverses, soumet les hommes par le biais du même « vertige ». Bien que le pouvoir ne constitue par définition qu'un moyen, il s'impose aux hommes comme une fin absolue par un renversement inévitable. En somme, « tout se résume dans la question du pouvoir ».

Tantôt la guerre apparaît au premier plan, tantôt la recherche de la richesse, tantôt la production ; mais le mal reste le même. Les moralistes vulgaires se plaignent que l'homme soit mené par son intérêt personnel ; plutôt au ciel qu'il en fût ainsi ! L'intérêt est un principe d'action égoïste, mais borné, raisonnable, qui ne peut engendrer des maux illimités.¹⁶⁾

Si les hommes se précipitent dans la course vertigineuse au pouvoir, ce qui les mobilisent est loin d'être leur « intérêt personnel », mais bien plutôt l'ivresse de la force qui leur donne l'illusion que toutes les mauvaises actions, purifiées, leur sont autorisées.

Remarquons que l'auteur distingue nettement l'« intérêt personnel » et la volonté de pouvoir. Le premier est qualifié de « borné » et de « raisonnable » et la seconde d'« illimitée ». Retenons pour la suite que cette distinction, sous une forme plus précise, jouera ultérieurement un rôle très important dans la pensée éthique et religieuse de Simone Weil.

La confusion de la force et du bien

La loi mécanique de l'extension de soi

Nous avons aujourd'hui accès à un grand nombre de témoignages sur la « superbe indifférence » de certaines personnes envers la vie de leurs « ennemis », notamment au sujet de l'Holocauste. Ces témoignages ont provoqué un choc terrible dans le monde entier. Que des hommes puissent massacrer leurs semblables, tout en gardant leur sang-froid, comme s'ils réglaient des affaires administratives...

Alain Finkielkraut, dans *L'Humanité perdue*, traite justement de ce problème de l'indifférence.

Au début de cette œuvre, il cite un témoignage du chimiste juif Primo Lévi qui parle du regard « comme à travers la vitre d'un aquarium »¹⁷⁾ qu'un certain « Doktor Pannwitz » a porté sur lui lorsqu'il était détenu dans un camp d'extermination. Finkelkraut considère ce « Doktor Pannwitz » comme le représentant parfait du Troisième Reich, et parle de sa folie de la façon suivante : « Folie d'autant plus folle et qui rend d'autant plus fou qu'elle n'est, en aucune manière, *l'autre de la raison*. [...] L'intelligence de l'homme qui lui fait face, en effet, est une simple et redoutable instance d'exécution. [...] En somme, c'est la raison instrumentale qui dans l'âme du Doktor Pannwitz a eu raison des exigences du sens moral et des évidences du sens commun. Et cette victoire est sa folie même. »¹⁸⁾ Finkelkraut explique ainsi comment la raison humaine est capable de se lier avec la folie.

Bien entendu, Simone Weil, jusqu'à sa mort à Londres en 1943, restera dans l'ignorance de la réalité indicible de l'Holocauste. Pourtant, de même que certains penseurs qui ont traité de ce sujet après la Deuxième Guerre mondiale, elle avait soulevé très justement le problème de la « superbe indifférence » des massacreurs à l'égard de la vie de leurs ennemis.

Par rapport à l'attitude calme de Pannwitz, les soldats « enivrés » dont Simone Weil parle dans sa lettre à Bernanos donnent l'impression d'avoir fait preuve de perversité tout court. En effet, le témoignage de Simone Weil est provocant au point d'avoir causé une vive indignation chez les gens de gauche lors de la publication de cette lettre après la mort de Bernanos.¹⁹⁾ Bien qu'elle ait admis la beauté de l'idéal du camp anarchiste espagnol auquel elle a elle-même adhéré, cela ne l'a pas empêchée de décrire les anarchistes qu'elle a connus sur place d'une manière presque diabolique :

[...] deux anarchistes me racontèrent une fois comment, avec des camarades, ils avaient pris deux prêtres ; on tua l'un sur place, en présence de l'autre, d'un coup de revolver, puis on dit à l'autre qu'il pouvait s'en aller. Quand il fut à vingt pas, on l'abattit. Celui qui me racontait l'histoire était très étonné de ne pas me voir rire.²⁰⁾

Même si on est contraint de tuer en temps de guerre, on le fait par nécessité, non pas par jeu. Pourtant, des épisodes sur des soldats qui jouent avec la vie de leurs ennemis sont souvent rapportés.

J'ai rencontré [...] des Français paisibles, que jusque-là je ne méprisais pas, qui n'auraient pas eu l'idée d'aller eux-mêmes tuer, mais qui baignaient dans cette atmosphère imprégnée de sang avec un visible plaisir.²¹⁾

Simone Weil relie très souvent dans ses écrits l'acte de violence aux plaisirs des sens, tels que l'« entraînement », la « tentation », l'« ivresse » et la « volupté ». D'une part, cela nous donne à penser qu'elle considère que l'homme est d'un naturel diabolique. D'autre part, il est aussi possible de penser, du point de vue de la théorie morale kantienne, que sur le champ de bataille, on perd

toute autonomie de la volonté à cause de l'atmosphère anormale qui y règne ; il s'ensuit qu'on est plus facilement entraîné par ses inclinations au mal. Peut-on considérer que les soldats pris d'ivresse « renverse[nt] l'ordre éthique des motifs »²²¹ ?

Arendt présuppose naturellement chez l'homme un sentiment de compassion envers les autres. Elle explique l'essentiel de l'Allemagne nazie de la manière suivante : « [...] la loi du pays de Hitler exigeait que la voix de la conscience dise à chacun : « Tu tueras », même si les organisateurs de massacres savaient parfaitement que le meurtre va à l'encontre des désirs normaux et des penchants de la plupart des gens. »²³¹

Bien entendu, personne n'oserait nier empiriquement la présence d'un « sentiment humain » chez tout un chacun. Pourtant ces « désirs normaux », comme les appelle Arendt, loin d'être universels, ne sont considérés par notre auteur que comme habituels et conditionnels, dans la mesure où ils peuvent être très facilement balayés par l'ivresse. Ils sont le fruit de l'habitude forgée par les règles sociales et morales en vigueur. S'il y avait quelque chose qui pouvait réellement se soustraire aux effets de la force, ce quelque chose aurait une force subversive. Kant, lui, fait nettement la distinction entre le conditionnel et l'inconditionnel dans sa théorie morale²⁴¹. Quand Simone Weil parle de ce qui peut aider l'homme à se soustraire aux effets de la force, elle mentionne invariablement le respect « inconditionnel » pour les obligations morales.

Notre auteur soutient que deux principes régissent le monde : l'un est celui de nécessité, l'autre celui de l'autonomie²⁵¹. Le premier désigne la nécessité naturelle, y compris les dispositions naturelles humaines telles que les besoins du corps. L'« intérêt personnel » que l'auteur qualifie de « borné » et « raisonnable » en fait également partie. Ce point de vue est identique à celui de Kant. Par contre, il en va tout autrement en ce qui concerne le second principe. Dans les écrits de ses dernières années, Simone Weil ôte au terme d'« autonomie »²⁶¹ et aussi au terme de « libre arbitre » toute signification kantienne en le définissant comme le principe d'« extension du soi »²⁷¹. Le rêve, l'illusion, et l'imaginaire que la « force » engendre, proviennent de ce principe : « Le contact avec la force est hypnotiseur ; plonge dans le rêve. »²⁸¹

Dans sa pensée tardive, elle ne considère plus l'homme comme un être neutre dans ses choix moraux. Puisque l'homme est autonome, il commet naturellement le mal. Elle semble donc mettre donc en doute le respect pour la loi morale dans la nature humaine, élément qui constitue l'essentiel de la théorie morale kantienne. Elle nie chez l'homme toute « disposition sur laquelle absolument rien de mauvais ne peut être greffé »²⁹¹, à savoir la « personnalité » selon la terminologie kantienne, alors qu'elle avait mis au centre de sa pensée politique la « dignité humaine », principalement avant son entrée en usine.

Pourtant, Simone Weil ne considère pas pour autant l'homme comme un être diabolique ayant pour seul but de s'opposer à la loi morale. Au contraire, elle pense que le mal le plus atroce est souvent commis par « soif de bien absolu »³⁰¹. Le « bien » est, selon la situation, l'achèvement

de l'Histoire (la dictature du prolétariat), la domination par une race supérieure, ou encore le processus de civilisation des barbares par le christianisme : « [...] lorsqu'un groupement humain se croit porteur de civilisation, cette croyance même le fera succomber à la première occasion qui pourra se présenter à lui d'agir en barbare. »³¹⁾ À cause de l'ivresse, on n'est pas conscient qu'« on est toujours barbare envers les faibles ». L'auteur des « Réflexions sur la barbarie » propose donc ici une vision de l'homme différente de celle qu'elle concevait avant son expérience à l'usine : l'homme qui peut user éventuellement de sa raison instrumentale pour commettre un péché se révèle d'un côté un être épris du bien absolu ; d'un autre côté, étant enivré par la « force », il éprouve de la volupté, au plus profond de son existence, à commettre des outrages envers autrui.

La critique de la vision du monde providentialiste

Dans la section précédente, nous avons vu en quel sens la violence effrénée en temps de guerre est due à la volonté de la force qui réside dans l'existence humaine. Nous allons traiter ce problème de plus près dans cette partie.

Simone Weil écrit comme suit dans ses *Cahiers* :

Tuer est mauvais (et enivrant) parce que nous nous sentons soustraits à la mort que nous infligeons. [...] Tuer pour se venger d'être mortel, répandre autour de soi son mal.³²⁾

Ceux qui possèdent la force croient être du côté de la justice. La volupté provient du renforcement de cette certitude par l'acte de tuer les autres. On veut jouir de cette volupté dans la mesure où les circonstances extérieures l'autorisent. Exercer la force provoque dans tous les cas un sentiment de supériorité envers les malheureux et renforce la certitude d'être juste. De cette manière, on échappe à l'angoisse de la mort, à savoir celle du néant.

Il en est ainsi dans le cas des amis de Job aussi. Ce dernier est malheureux et se plaint d'avoir été abandonné par Dieu *malgré* sa justice. Pourtant, les amis de Job supposent naturellement à l'origine de son malheur l'existence d'un crime de sa part. Ainsi, ils lui reprochent d'accuser Dieu d'injustice *malgré* son crime. Ils ne doutent pas une seconde que Dieu puisse se tromper dans sa façon de récompenser les hommes :

Aussi écoutez-moi, en hommes de sens.
Qu'on écarte de Dieu le mal,
de Shaddaï, l'injustice !
Car il rend à l'homme selon ses œuvres,
traite chacun d'après sa conduite.
En vérité, Dieu n'agit jamais mal,

Shaddaï ne pervertit pas le droit.³³⁾

Simone Weil écrit : « Les hommes croient mépriser le crime et méprisent en réalité la faiblesse du malheur. »³⁴⁾ De même qu'on confond la force et le bien, on confond naturellement le malheur et le crime. Ce mécanisme psychologique qui consiste à lier le malheur au crime peut s'opérer non seulement chez les privilégiés, mais aussi chez les malheureux. Elle qualifie le « malheur » de « mort morale », car l'essentiel en est le mépris de soi, et déclare à ce sujet :

Le malheur durcit et désespère parce qu'il imprime jusqu'au fond de l'âme, comme avec un fer rouge, ce mépris, ce dégoût et même cette répulsion de soi-même, cette sensation de culpabilité et de souillure, que le crime devrait logiquement produire et ne produit pas. [...]

Si Job crie son innocence avec un accent si désespéré, c'est que lui-même n'arrive pas à y croire, c'est qu'en lui-même son âme prend le parti de ses amis. Il implore le témoignage de Dieu même, parce qu'il n'entend plus le témoignage de sa propre conscience ; ce n'est plus pour lui qu'un souvenir abstrait et mort.³⁵⁾

Notre philosophe pense que l'essentiel du malheur est dû à un « hasard ». Lorsqu'on ne comprend pas pourquoi le malheur s'abat sur soi, mais pas sur d'autres, on est hanté par la question de savoir « pourquoi ». La plupart des gens ne pouvant pas supporter que cette question reste sans réponse, et se heurte nécessairement à la froideur de la nécessité du monde, se croient souillés par un crime et en ont honte, en intériorisant les valeurs des forts. La certitude complaisante des forts d'être du côté de la justice est renforcée à la vue de l'attitude humble et craintive des autres.

Simone Weil estime que la conception progressiste de l'histoire émane de ce mécanisme psychologique. Selon elle, l'histoire n'est que le « siège d'un processus darwinien plus impitoyable encore que celui qui gouverne la vie animale et végétale »³⁶⁾. Les vainqueurs ou les survivants passent à la postérité à cause de leur victoire même, alors que les vaincus disparaissent « naturellement » et ne sont pas objets d'attention ou de mémoire : « Rien n'est plus cruel envers le passé que le lieu commun selon lequel la force est impuissante à détruire les valeurs spirituelles ; en vertu de cette opinion, on nie que les civilisations effacées par la violence des armes aient jamais existé »³⁷⁾. De même qu'elle dénonce la vision progressiste de l'histoire, elle stigmatise une certaine filiation littéraire qui se voue sans cesse à l'éloge de la « fausse grandeur ». Elle considère que des écrivains célèbres tels que Corneille, Bossuet et Hugo appartiennent à cette filiation de l'esprit de conquête. Citant dans *l'Enracinement* un épisode de la biographie d'Hitler, qui parle d'un livre sur Sylla qui a semble-t-il exercé la plus grande influence sur sa jeunesse, elle se demande : « Qui écrirait sur Sylla avec mépris ? » Elle pense que tous les écrivains qui ont contribué à renforcer cette « fausse grandeur » sont aussi criminels qu'Hitler.³⁸⁾ Elle a consigné dans un de ses *Cahiers* la phrase

suivante :

La chrétienté est devenue totalitaire, conquérante, exterminatrice, parce qu'elle n'a pas développé la notion de l'absence et la non-action de Dieu ici-bas.³⁹⁾

Bien entendu, même si Simone Weil a souvent écrit sur les limites de la raison humaine et s'est penchée notamment sur les réflexions religieuses dans les dernières années de sa vie, ce n'est pas pour autant qu'elle voulait s'imprégner, par exemple, de la nostalgie du Moyen Age gothique, telle celle que cultivaient certains romantiques modernes. L'« idolâtrie » sociale n'est pas un problème limité aux temps modernes. Autrefois, l'Église elle-même, que Platon aurait nommée un « gros animal », était l'assise de l'« idolâtrie ». La religion chrétienne, source d'une violence effrénée, était déjà l'objet des critiques de Montaigne, dont nous avons vu l'influence sur la pensée de notre auteur. Le Dieu à qui elle a consacré toute son attention était celui qui n'exerce aucun pouvoir ici-bas. Il y est impuissant et n'y est même pas.

Dans la section suivante, nous vérifierons que la pensée weilienne, dans ses dernières années, tend vers le sondage de l'intimité profonde de l'être humain, où se fabrique cette confusion inévitable de la force et du bien. Ce qu'il nous faut remarquer, c'est que, bien qu'elle reconnaisse clairement que l'homme est entièrement subordonné à la force et soumis au péché, cela ne l'a pas empêché de rechercher ce qui est capable de se soustraire aux effets de la force dans l'homme.

Ce qui se soustrait aux effets de la « force »

Quand elle était une jeune militante syndicaliste révolutionnaire, Simone Weil nourrissait l'idée que l'homme devait maîtriser la force naturelle et sociale. Toutefois par ailleurs, elle pensait également, si l'on se réfère à son analyse politico-historique, que ce rêve était très difficile voire même presque impossible à réaliser.

Cependant, elle n'a jamais rejeté cette aspiration à la lucidité devant la force. Avant de partir pour New York en 1942, elle écrit ainsi sur ce sujet dans ses *Cahiers* :

La nécessité est ce qu'il y a de plus bas par rapport à l'individu — contrainte, force, « une dure nécessité » — la nécessité universelle en délivre.⁴⁰⁾

L'usage du terme de « force » chez notre auteur se révèle difficile à saisir, particulièrement dans ses *Cahiers*. Dans le passage cité ci-dessus, la « force » désigne bien la nécessité, mais seulement une face de celle-ci : la nécessité du point de vue de l'individu. Par ailleurs, il existe une autre face de la

nécessité, d'un point de vue plus « élevé », c'est-à-dire dans la perspective de Dieu. Simone Weil l'appelle la « nécessité » tout court, la « nécessité universelle » ou encore « Logos ».

Quiconque a l'être ne peut avoir l'apparence, la force est au niveau de l'apparence. L'apparence enchaîne l'être.¹¹⁾

Rappelons-nous les distinctions qu'elle opère entre ce qui est limité et illimité, autrement dit entre la réalité d'un côté, et le rêve, l'imaginaire et l'illusion de l'autre. Dans toutes ces distinctions, notre philosophe reprend le thème platonicien illustré par l'allégorie de la caverne. Du point de vue de ce qu'elle appelle l'« existence » humaine, on ne voit que des « ombres » dans la caverne. Puisque l'homme est foncièrement soumis à la « force » et très fortement attaché à sa perspective illusoire, il ne peut pas voir la « vraie lumière ». Le platonisme christianisé de Simone Weil exprime une problématique morale fondée sur ses réflexions sur la force. Elle pense que la « vraie lumière » permet à l'homme de voir l'autre qui reste invisible dans le vertige qu'engendre la volonté de la force. Cette attention pour l'autre avec l'aide de la « vraie lumière » constitue, selon elle, l'essentiel de l'amour pour son prochain.

On sait bien que Kant a répugné à tomber dans le déterminisme, quel qu'il soit d'ailleurs, pour élaborer son principe de la dignité humaine. Il définit clairement l'homme comme imputable de ses choix sur le plan moral et considère la subordination aux tendances naturelles comme un « acte de liberté » : « [...] il n'y a pas de penchant au mal moral ; car celui-ci doit résulter de la liberté ; un penchant physique (fondé sur des impulsions sensibles) pour un usage quelconque de la liberté, soit en vue du bien, soit en vue du mal, est une contradiction. Ainsi, un penchant au mal ne peut être attaché qu'à la faculté morale du libre arbitre. »¹²⁾ Il affirme de plus que « ce mal est *radical* parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes, de plus, en tant que penchant naturel, il ne peut être *extirpé* par les forces humaines ; [...] néanmoins, il faut pouvoir le *dominer* puisqu'il se rencontre dans l'homme, comme être agissant librement. »¹³⁾

Quant à Simone Weil, comme nous l'avons constaté, elle ne croit pas que l'homme ait la faculté de *dominer* son penchant au mal. Nonobstant, il ne faut pas en conclure qu'elle a pris le chemin que Kant avait récusé justement, c'est-à-dire qu'elle s'est réfugiée dans un déterminisme facile. Certes, en parlant de l'existence de la faiblesse humaine et du péché originel, elle affirme aussi clairement que sans la grâce divine, l'homme ne peut se soustraire aux effets de la force. Pourtant, en pensant que « l'aspiration au bien qui est l'être même de chaque homme est le seul bien toujours inconditionnellement présent en tout homme. »¹⁴⁾, elle croit sans doute à la possibilité que la « soif de bien absolu » dans chaque homme ne le laisse pas commettre du mal. Du reste, elle pense aussi à ce que l'homme peut faire pour s'exposer à la « vraie lumière ».

Tant que l'homme tolère d'avoir l'âme emplie de ses propres pensées, de ses pensées personnelles, il est entièrement soumis jusqu'au plus intime de ses pensées à la contrainte des besoins et au jeu mécanique de la force. S'il croit qu'il en est autrement, il est dans l'erreur. Mais tout change quand, par la vertu d'une véritable attention, il vide son âme pour y laisser pénétrer les pensées de la sagesse éternelle.¹⁵¹

L'« attention » constitue une notion très importante dans la pensée weilienne. Elle est souvent qualifiée comme « créatrice », car considérée comme la seule possibilité dans l'homme de « faire exister un être autre que lui ». Au moment où elle s'opère, les illusions fausses que donne l'ivresse de la force et d'où vient l'indifférence à l'égard des autres sont dissipées. Toutefois l'« attention » peut s'opérer chez l'homme seulement dans la mesure où il « vide son âme ». Simone Weil revient sans cesse à ce sujet dans ses *Cahiers* :

Nous ne possédons rien au monde — car le hasard peut tout nous ôter — sinon le pouvoir de dire je. C'est cela qu'il faut donner à Dieu, c'est-à-dire détruire. Il n'y a absolument aucun autre acte libre qui nous soit permis, sinon la destruction du je.¹⁶¹

Selon Simone Weil, la liberté humaine n'est possible que dans l'acte intérieur de la « destruction du je ». Dès lors il importe de nous demander comment un homme peut vider son âme, et pourquoi il a besoin de le faire pour entrer en contact avec le bien.

Le mécanisme du « je », en somme le siège des « illusions fausses », s'applique non seulement au cas de ceux qui, privilégiés, s'appuient sur la force, mais aussi à celui des malheureux. Quand l'homme tombe dans le malheur, soit il meurt moralement (l'état végétatif), soit il se console dans la croyance en la possession différée de la force. Simone Weil illustre son propos par l'exemple extrême des martyrs religieux et des nationalistes fanatiques : « On meurt pour ce qui est fort, non pour ce qui est faible ; ou du moins pour ce qui, étant momentanément faible, garde une auréole de force. »¹⁷¹ Du fait que Nietzsche et Simone Weil insistent tous les deux sur la tendance des faibles à se représenter le monde à travers leurs illusions nées de leurs ressentiments, nous pouvons indiquer une convergence d'idées entre ces deux auteurs, même si on doit se garder de stipuler une influence directe de la pensée du premier sur la pensée weilienne.¹⁸¹ Ceci dit, leur admiration commune pour la vertu stoïcienne de l'« amor fati », qui consiste à garder la force d'âme nécessaire pour assumer la réalité du monde telle qu'elle est tout en dissipant les illusions qui la recouvrent, demeure notable.

Cependant, quand il s'agit des misérables, Simone Weil insiste, plutôt que sur les ressentiments des faibles, sur l'horreur du danger moral dans lequel ils risquent de tomber, car ils se retrouvent exposés tout nus à la froideur de la nécessité. Elle écrit sur ce sujet à Londres les lignes suivantes :

Dans l'homme, la personne est une chose en détresse, qui a froid, qui court chercher un refuge et une chaleur.³⁹¹

[...] le plus grand danger n'est pas la tendance du collectif à comprimer la personne, mais la tendance de la personne à se précipiter, à se noyer dans le collectif.³⁹¹

Étant exposés nus à la privation du nécessaire et à l'humiliation, les misérables sont les plus proches de la déchéance morale ou du fanatisme. De plus, dans le cas où ceux-ci sont plongés dans une atmosphère qui ferait admirer la grandeur sociale, même s'ils sont comblés matériellement, ils ont toujours autant soif de cette grandeur et sont encore aussi proches du danger moral.

Si, dans le « malheur », ils ne peuvent pas consentir *de l'intérieur* à « être rien », et supporter le silence de Dieu ou l'absence du bien au monde, leur « je » est détruit *du dehors*. Simone Weil décrit dans ses *Cahiers* l'état du « malheur » poussé ainsi à l'extrême :

Dans le malheur, l'instinct vital survit aux attachements arrachés et s'accroche aveuglément à tout ce qui peut servir de support, comme une plante accroche ses vrilles. [...] Le malheur sous cet aspect est hideux, comme est toujours la vie à nu ; comme un moignon, comme le grouillement des insectes. La vie sans forme. Survivre est là l'unique attachement. C'est là que commence l'extrême malheur, quand tous les attachements sont remplacés par celui de survivre. L'attachement apparaît là à nu. Sans objet que soi-même. Enfer.³⁹¹

L'idée que l'humanité soit tellement précaire nous angoisse. La notion de « force » permet à Simone Weil d'avoir une vision de l'homme selon laquelle celui-ci peut être remodelé radicalement par les autres dans son intimité la plus profonde, tout en pouvant lui-même aussi remodeler les autres dans leur intimité.

Ce qui retient Simone Weil d'affirmer que l'homme doit *dominer* ses tendances au mal pour se diriger vers le bien, alors qu'elle est clairement sous l'influence de la pensée kantienne, est probablement la conscience de la « modifiabilité »⁵²¹ de l'homme qui est aussi soumis aux circonstances extérieures. L'origine de cette conscience provient vraisemblablement de son expérience à l'usine en tant qu'ouvrière non-qualifiée.⁵³¹ Simone Weil se demande si, lorsque l'homme se retrouve privé de biens matériels et spirituels ici-bas, et qu'il ne peut plus se voiler la face en se berçant d'illusions compensatrices fournies par les biens « représentables »⁵⁴¹, il peut encore conserver quand-même sa bonne volonté intacte.

Renoncement. Renoncer aux biens matériels ; mais ne sont-ils pas, certains, des conditions de certains biens de l'esprit ? Pense-t-on de la même manière quand on a faim, qu'on est épuisé, qu'on

est humilié et sans considération? Il faut donc renoncer aussi à ces biens de l'esprit. Que reste-t-il, quand on a renoncé à tout ce qui dépend de l'extérieur? Rien, peut-être? C'est là vraiment alors renoncer à soi-même.

Nudité spirituelle.⁵⁵¹

En fait, vider son âme consiste à consentir à ne pas posséder aucun bien matériel et spirituel ici-bas que le sort peut nous ôter. C'est se débarrasser des illusions fausses qui entourent le « je ». Pour les privilégiés, cela implique d'accepter de perdre son identité même.

La jeune Simone Weil a écrit comme suit : « Quant aux actions d'autrui, comment pourraient-elles avilir en moi l'être pensant ? Ce qui fait la dignité d'un être pensant, c'est la liberté. »⁵⁶¹ Ou bien, même après son expérience à l'usine, elle a écrit encore ceci : « Épictète manié comme un jouet par son maître, Jésus souffleté et couronné d'épines n'étaient en rien amoindris à leurs propres yeux. »⁵⁷¹ Alors qu'elle assimile bien l'immanentisme stoïcien, cet élément devient plus nuancé dans la pensée de ses dernières années. Elle écrit ainsi dans ses *Cahiers* :

Il faut que l'énergie volontaire soit dépensée de manière à ne pas être récupérée, de manière à être épuisée. [...] Il faut qu'elle [la volonté] sente ses limites et s'y heurte continuellement.⁵⁸¹

Le passage au transcendant s'opère quand les facultés humaines — intelligence, volonté, amour humain — se heurtent à une limite, et que l'être humain demeure sur ce seuil, au delà duquel il ne peut faire un pas, et cela sans s'en détourner, sans savoir ce qu'il désire et tendu dans l'attente.⁵⁸¹

Pour que l'homme se soustraie aux effets de la force, Simone Weil exige de lui qu'il use de toutes ses facultés humaines, jusqu'à l'épuisement, dans son aspiration persévérante au bien. Elle écrit que c'est uniquement durant ces instants « sans espérance » où la véritable attention s'opère, que « la notion de bien pur, inconditionné, notion ineffable, entre alors dans l'âme ». Ce « bien pur » n'est jamais celui qui peut être confondu avec la force et n'est pas représentable.

Selon elle, d'une part, tout dépendant de la « lumière », il suffit de continuer de diriger son regard vers le bien pur. Pourtant d'autre part, être doté de la vertu d'une véritable « attention » est la condition indispensable pour recevoir la « vraie lumière ». Simone Weil a recours à des métaphores différentes pour exprimer la même idée : l'homme doit devenir comme l'eau « pure » et « docile » pour acquérir une véritable attention et recevoir le « pneuma » : « Le sang est fait d'eau et d'énergie ignée. Il faut mourir et renaître. Il faut que la vie en nous se décompose en ses éléments, eau et *πνευμα* et qu'à partir de ces éléments elle soit recomposée. On plonge tout entier dans l'eau ; il n'y a plus que de l'eau. Le *πνευμα* descend du ciel sur l'eau. Le *πνευμα* et l'eau s'unissent en un sang nouveau, une vie nouvelle. »⁶⁰¹ Dans le symbolisme de Simone Weil, le « pneuma » égale la «

vraie lumière ». La volonté ne peut amener au dévoilement complet des illusions que si elle est baignée de la « vraie lumière » :

La volonté est au niveau de la partie naturelle de l'âme. Le bon exercice de la volonté est une condition du salut nécessaire sans doute, mais lointaine, inférieure, très subordonnée, purement négative. L'effort musculaire du paysan arrache les mauvaises herbes, mais le soleil et l'eau font seuls pousser le blé. La volonté n'opère dans l'âme aucun bien.⁶¹⁾

Simone Weil critique le volontarisme en ce sens qu'il sert souvent le « moi » des privilégiés. En se fiant à leur bonne volonté pour suivre les lois morales et à leur succès, ils se contentent de se justifier par orgueil. Ils fortifient seulement la possibilité d'« extension de soi », alors que, en réalité, ce qui fait leur vertu sont leurs privilèges. Dans la dénonciation du volontarisme, notre auteur puise probablement son inspiration des écrits de Saint-Paul ou, plus certainement, des paroles de Jésus dénonçant l'hypocrisie des pharisiens et leur mépris pour des malheureux. Comme lui qui proclamait « Heureux vous les pauvres, car le royaume de Dieu est à vous »⁶²⁾, elle veut dire que les malheureux, éloignés de l'orgueil, sont beaucoup plus proches du salut de l'âme que les privilégiés. Cependant elle sait aussi que les malheureux courent beaucoup plus un danger moral que les privilégiés. En dénonçant le volontarisme, elle critique en fait les intellectuels de son temps, qui se vantent de leur intelligence et de leur volonté de faire le bien. Pour elle, ceux-ci inspirent au peuple l'amour de la « fausse grandeur », en croyant qu'ils servent le bien. Les intellectuels qui soutiennent une idéologie en sont la caricature extrême.

La purification du désir du bien grâce à la vertu de la « patience » est un trait récurrent dans les réflexions religieuses et politiques de Simone Weil. Elle critique, d'une part, l'idolâtrie sociale de ce point de vue : « L'idolâtrie vient de ce qu'ayant soif de bien absolu, on ne possède pas l'attention surnaturelle et on n'a pas la patience de la laisser pousser. »⁶³⁾ Selon elle, les intellectuels ne servent en fait qu'à rendre le peuple « impatient ».

D'autre part, selon le même point de vue, elle critique l'apologie de Pascal quant à son moyen de « chercher Dieu ». Ce faisant, elle affirme qu'il n'est ni nécessaire de chercher Dieu, ni même de croire en lui, car ces actions aussi, sans exception, mobilisent le « moi ». En d'autres termes, elle pense que ces actes impatients, que Pascal recommande dans son apologie, détruisent peu à peu le désir du bien en soi chez l'homme.

Consentir à ne pas être, c'est consentir à la privation de tout bien, et ce consentement constitue la possession du bien total. Seulement on ne le sait pas. Si on le sait, le bien disparaît.⁶⁴⁾

Le thème de l'identité du désir du bien et de la possession du bien est très important pour Simone

Weil et, à ce propos, la pensée weilienne est identique à celle de Kant⁽⁶⁵⁾. Kant a tout aussi clairement récusé la religion en général, en suivant la même logique que Simone Weil et pense que le respect de la loi morale ne doit servir aucune autre fin que ce respect en soi.

Elle exprime alors sa « foi » religieuse de la façon suivante :

Pour le privilège de me trouver avant de mourir dans un état parfaitement semblable à celui du Christ quand, étant sur la croix, il disait : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » — pour ce privilège, je renoncerais volontiers à tout ce qu'on nomme le Paradis.

Car tout son désir était entièrement dirigé vers Dieu, et dès lors il possédait parfaitement Dieu.⁽⁶⁶⁾

Crier ainsi pendant notre bref et interminable, interminable et bref séjour ici-bas, puis disparaître dans le néant — c'est assez ; que demander davantage?⁽⁶⁷⁾

L'homme ne peut que supporter, « réveillé », l'absence de la justice dans le monde en évitant d'y inscrire l'idée d'une finalité quelconque et en se passant de rechercher le bien absolu selon sa propre volonté. C'est en ce sens que Simone Weil pense que l'homme peut tenter de se soustraire aux effets de la force ; c'est ainsi qu'il peut devenir « pur ».

Conclusion

La notion de « force » chez Simone Weil prend sa source dans sa problématique politique. En se fondant sur son analyse de l'histoire politique contemporaine et du marxisme, ainsi que sur son engagement politique, elle a compris que tous les maux humains résultent de la « substitution des moyens aux fins », et que cette dernière tire son origine dans l'« ivresse de la force », autrement dit dans la tendance qu'ont les hommes à confondre la force et le bien — d'où provient la pensée progressiste qui règne non seulement dans le monde politique, mais aussi dans tous les domaines de la culture occidentale, à commencer par l'histoire et la littérature. Simone Weil avait la certitude que le volontarisme ne réglerait pas tout seul les problèmes sociaux. Elle pensait que la croyance naïve dans le volontarisme ne pourrait mener l'humanité qu'à la violence. Elle a donc critiqué, au moyen de sa conception de l'ivresse de la force, la politique totalitaire de l'U.R.S.S. et les intellectuels dont l'esprit était entièrement occupé par les conflits idéologiques de l'époque. De plus, elle a mis au jour l'impuissance de la raison humaine à se soustraire véritablement aux rapports de force. La force plonge les hommes dans le rêve : d'une part, elle conforte les forts dans leur sentiment de sécurité dû à la justification de soi ; d'autre part, elle écrase les faibles en leur donnant la mort morale par le

mépris de soi. L'existence humaine ne peut jamais se soustraire au rêve.

« Dieu », à qui Simone Weil s'adresse dans ses *Cahiers*, représente le « bien absolu », tout à fait absent de ce monde. Toutefois comme nous l'avons constaté, elle ne croit pas pour autant en un au-delà où les justes qui étaient malheureux ici-bas seraient récompensés pour leurs actes. Selon elle, malgré l'absence totale de la justice et le règne de la nécessité mécanique, si l'homme persévère à diriger son regard vers le bien sans jamais songer à être récompensé, il peut atteindre quelque chose de réel au travers du « silence de Dieu ».

Par le biais de la contemplation mystique et de ses recherches sur les mythes et les folklores dans différentes civilisations durant les dernières années de sa vie, Simone Weil a tenté de découvrir dans les diverses formes de religions un thème unique : celui de la distance infinie entre Dieu et l'homme. Dieu descend ici-bas et cherche l'homme, et ce dernier l'attend dans la « nuit obscure ». Elle pensait en effet que la diversité des milieux humains devait être soigneusement respectée, mais en même temps, elle voulait remonter à la source des différentes civilisations pour y découvrir une même intuition sur la condition humaine. Par ailleurs, on peut dire que les réflexions de Simone Weil sur la force ont porté leurs fruits dans le domaine politique. Son analyse du monde moderne à l'aide de la notion de « déracinement » est encore valable aujourd'hui pour étudier les problèmes de la violence effrénée due au terrorisme. Dans ses écrits, elle nous donne des idées, des clefs qui nous permettent de réfléchir à cette question : pour elle, cette violence effrénée ne cessera jamais, en tout cas tant que les privilégiés ne changeront pas radicalement leur manière de penser et leur attitude envers les pauvres dont certains deviennent extrémistes et fanatiques.

Abréviations

Œuvres de Simone Weil

AD : Attente de Dieu, Fayard, 1966.

CS : La connaissance surnaturelle, Gallimard, coll. « Espoir », 1950.

E : L'Enracinement, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990(1949).

EHP : Écrits historiques et politiques, Gallimard, coll. « Espoir », 1957.

EL : Écrits de Londres et dernières lettres, Gallimard, coll. « Espoir », 1957.

O.C. II 2 : Œuvres complètes, II-2 Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937), Gallimard, 1991.

O.C. VI 1 : Œuvres complètes, VI-1 Cahiers (1933- septembre 1941), Gallimard, 1994.

O.C. VI 2 : Œuvres complètes, VI-2 Cahiers (septembre 1941- février 1942), Gallimard, 1997.

O.C. VI 3 : Œuvres complètes, VI-3 Cahiers (février 1942- juin 1942) La porte du transcendant, Gallimard, 2002.

Autres ouvrages et publications

K1 : KANT, Emmanuel, Œuvre philosophique II Des Prolégomènes aux écrits de 1791, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Gallimard, 1985.

K2 : KANT, Emmanuel, *Œuvre philosophique III Les derniers écrits*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Gallimard, 1986.

CSW : Cahiers Simone Weil, revue trimestrielle publiée par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil.

N.B. Dans les citations, les mots soulignés le sont par nous. Les mots soulignés par Simone Weil sont mis en italique.

Notes

- 1) Cet article est une adaptation des troisième et quatrième chapitres du mémoire de D.E.A., intitulé « La notion de force chez Simone Weil », que nous avons soutenu à l'Université de Genève, en octobre 2004, sous la direction du professeur Laurent Jenny.
- 2) Par exemple, *Cahier VIII*, O.C. VI 3, p.56.
- 3) « Mais peut-être la plus importante thèse est-elle celle des deux causes et c'est ici qu'on voit, d'une manière tout à fait éclatante, la convergence de Platon et de Kant. » VETÖ, Miklos, « Thème kantien dans la pensée de Simone Weil », dans CSW, 1985, p.45.
- 4) *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, O.C. II 2, p.53.
- 5) *Ibid.*, p.67.
- 6) PASCAL, Blaise, *Pensées*, Gallimard, « folio essais », 1977, p.83.
- 7) *Ibid.*, p.101.
- 8) *Cahier IX*, O.C. VI 3, p.164.
- 9) *Cahier IV*, O.C. VI 2, p.103.
- 10) « Lettre à Georges Bernanos », *EHP*, pp.222-223.
- 11) BERNANOS, Georges, *Essais et écrits de combat*, textes présentés et annotés par Yves Bridel, Jacques Chabot et Joseph Jurt sous la direction de Michel Estève, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1971, p.450.
- 12) « Lettre à Georges Bernanos », *EHP*, p.223.
- 13) BERNANOS, Georges, *op.cit.*, p.433.
- 14) *Cahier IV*, O.C. VI 3, p.204.
- 15) *Réflexions*, O.C. II 2, p.86.
- 16) *Ibid.*, p.58.
- 17) FINKIELKRAUT, Alain, *L'Humanité perdue*, Seuil, 1996, p. 8. Emphase de Finkelkraut.
- 18) *Ibid.*, pp.9-10.
- 19) Sur le débat soulevé autour de cette lettre, voir VEGAS, Louis-Mercier, « Simone Weil sur le front d'Aragon », dans *Simone Weil, L'Expérience de la vie et le travail de la pensée*, 1998, pp.145-152 ; CANCIANI, Domenico, « Débats et conflits autour d'une courte expérience ou les guerres d'Espagne de Simone Weil », *Ibid.*, pp.107-144.
- 20) « Lettre à Georges Bernanos », *EHP*, p.222.
- 21) *Ibid.*, p.223.
- 22) KANT, Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, K2, p.50. « il [l'homme] fait des motifs de l'amour de soi et de ses inclinations la condition de l'obéissance à la loi morale, alors que c'est

- bien plutôt à cette dernière qu'il faudrait dans la maxime universelle de l'arbitre, et en tant que motif unique, donner son adhésion comme condition suprême de la satisfaction des autres. »
- 23) ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, « folio histoire », 2002 (1966), p.278.
 - 24) KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, K1, pp.310-311.
 - 25) « Formes de l'Amour implicite de Dieu », *AD*, p.146.
 - 26) « Bien sûr, si Simone Weil s'approprie la notion kantienne à un niveau très profond, elle ne la rend pas sienne sur un plan terminologique. L'autonomie dénote, chez elle, la condition métaphysique d'un égoïsme agressif. » VETÖ, Miklos, « Thème kantien dans la pensée de Simone Weil », dans *CSW*, 1985, p.47.
 - 27) « Donne-moi le libre arbitre, le choix du bien et du mal. Ce don du libre arbitre n'est-il pas la création elle-même ? Ce qui est création du point de vue de Dieu est péché du point de vue de la créature. », *Cahiers d'Amérique*, CS, p.168. En fait, l'usage du terme de « liberté » chez Simone Weil est très ambigu. Il désigne, dans ses *Cahiers*, tantôt une faculté de l'existence humaine n'ayant pour principe que l'extension de soi, tantôt une faculté capable de se soustraire aux effets de la force. Dans les deux cas, elle ne la considère jamais comme une faculté neutre dans les choix entre le bien et le mal.
 - 28) *Cahier III*, O.C. VI 1, p.304.
 - 29) KANT, Emmanuel, *op.cit.*, p.39.
 - 30) *Cahier IX*, O.C. VI 3, p.204.
 - 31) « Réflexions sur la barbarie », O.C. II 3, p.223. Après la deuxième guerre mondiale, Lévi-Strauss a affirmé lors d'une conférence faite à l'Unesco: « Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. » *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, p.384.
 - 32) *Cahier VI*, O.C. VI 2, p.313.
 - 33) *Job, La Bible de Jérusalem*, Cerf, 1998, p.849. Ceci est un extrait des mots d'Élif. Simone Weil considérait Job comme un modèle parfait du « Juste souffrant », en parallèle avec Jésus-Christ.
 - 34) « Forme de l'Amour implicite de Dieu », *AD*, p.141.
 - 35) « L'Amour de Dieu et le malheur », *AD*, pp.103-104.
 - 36) *E*, p.280.
 - 37) « L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique », *EHP*, p.74.
 - 38) *E*, pp.285-286.
 - 39) *Cahier IX*, O.C. VI 3, p.205.
 - 40) *Cahier IV*, O.C. VI 2, p.87. L'expression entre guillemets est tirée de l'*Iliade*. (VI,458)
 - 41) *Ibid.*, p.329.
 - 42) KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, K2, pp.98-99.
 - 43) *Ibid.*, p.105. Emphase de Kant.
 - 44) *Cahiers d'Amérique*, CS, p.249.
 - 45) *E*, p.366.
 - 46) *Cahier VII*, O.C. VI 2, p.461.
 - 47) *Cahier V*, O.C. VI 2, p.192.
 - 48) Dans une lettre à son frère, Simone Weil écrit sur Nietzsche. Le commentaire suivant est le seul qu'elle ait laissé sur ce philosophe : « Il [Nietzsche] ne m'inspire aucune inclination à le traiter légèrement ; seulement une répulsion invincible et presque physique. Même quand il exprime des choses que je pense, il m'est littéralement intolérable. » *Sur la Science*, Gallimard, p.231. BUCHER, Joseph « L'humilité de Simone Weil et l'orgueil de F. Nietzsche », dans *CSW*, 1978, pp.22-29. BROCC-LAPEYRE, Monique, « Simone Weil et son refus de Nietzsche » dans *CSW*, 1980, pp.19-32.

- 49) « La personne et le sacré », *EL*, p.21.
- 50) *Ibid.*, p.20.
- 51) *Cahier VI*, O.C. VI 2, p.321.
- 52) *Cahier V*, O.C. VI 2, p.250.
- 53) En ce qui concerne l'expérience à l'usine de Simone Weil, nous nous permettons de renvoyer le lecteur au mémoire de maîtrise intitulé « La notion de dignité humaine chez Simone Weil » que nous avons soutenu à l'Université de Kyoto, sous la direction du Professeur Jô Yoshida.
- 54) *Cahiers d'Amérique*, CS, p.127.
- 55) *Cahier IV*, O.C. VI 2, p.117.
- 56) « D'une antinomie du droit », O.C. I 1, p.255.
- 57) « Réponse à une question d'Alain », O.C. II 2, p.330.
- 58) *Cahiers d'Amérique*, CS, p.179.
- 59) *Notes écrites à Londres*, CS, p.305.
- 60) *Cahier VIII*, O.C. VI 3, p.43. Dans son article, G. Kahn explique ces métaphores du sang fait d'eau et de pneuma: « Dans ce symbolisme, Simone Weil, citant non seulement *Jean*, 3, 5, — Si quelqu'un n'est pas engendré (d'en haut) à partir de l'eau et de l'esprit—, mais aussi la première épître de *Jean*, 5, 8, — Il y en a trois qui témoignent, le pneuma, l'eau et le sang, et les trois font un—introduit aussi le sang. » KAHN, Gilbert, « Simone Weil et le Stoïcisme grec », dans CSW, 1982, p.274.
- 61) « Formes de l'Amour implicite de Dieu », *AD*, pp.188-189.
- 62) Paroles de Jésus dans *L'Évangile selon Saint-Luc*, 6-20.
- 63) *Cahier IX*, O.C. VI 3, p.204.
- 64) *Cahiers d'Amérique*, CS, p.194.
- 65) VETÖ, Miklos, « Thème kantien dans la pensée de Simone Weil », dans CSW, 1985, pp.46-47.
- 66) *Cahiers d'Amérique*, CS, p.109.
- 67) *Ibid.*, p.86.